

EL ATENEO Y LOS ORÍGENES DEL ESTADO ÉTICO EN MÉXICO

Horacio Legrás
Georgetown University

¿Tendría el intelectual moderno tal fobia del Estado y el Estado del intelectual si el uno no detentara los secretos del otro?

Régis Debray

ESPONTANEÍSMO E INTELECTUALIDAD

Uno de los libros más comprensivos (y comprensibles) acerca de la revolución mexicana, el de Lorenzo Meyer y Héctor Aguilar Camín (*A la sombra de la revolución mexicana*) comienza con esta frase enigmática: “No esperaban que llegara” (11). Lo que llega es obviamente la revolución. ¿Pero quiénes son los que quedan sobrecogidos por ese advenimiento? La respuesta es obvia: aquéllos que ejercen la tarea de ver y por lo tanto de preveer, esperar e incluso alumbrar lo nuevo: los intelectuales. La revolución mexicana, por el contrario, se caracteriza por la espontaneidad y por la prescindencia de idearios generales de dirección los cuales (a pesar de los múltiples programas y “planes”) sólo cristalizan y se encarnan en las masas revolucionarias a posteriori y actúan, por lo tanto, retrospectivamente.¹

Pese a que los intelectuales ni previeron la revolución ni participaron activamente en ella (y aun muchos que sí lo hicieron tuvieron actitudes abiertamente hostiles hacia los componentes populares del movimiento²)

1. Para Héctor Aguilar Camín y Lorenzo Meyer, por ejemplo, la Convención de Aguascalientes (1914) es un comienzo de condensación ideológica de la revolución (62–64). Alan Knight por su parte ve el proceso revolucionario ordenándose también retrospectivamente: “Of course, the ultimate achievement of the revolution lay in its creation of a powerful state, just as committed to development and centralization as its Porfirian predecessor. . . [but] this does not mean that the revolutionaries of 1910–1920, in the main, desired these ends” (*Intellectuals and the Mexican Revolution*), 171.

2. Martín Luis Guzmán prodigó su desdén por los sectores populares envueltos en la revolución (y especialmente de Pancho Villa) en *El águila y la serpiente*. Vasconcelos hace otro tanto en su autobiografía *Ulises Criollo*.

una peculiar leyenda se asentó en la historia literaria de México. Una leyenda de acuerdo a la cual un pequeño grupo de jóvenes, reunidos bajo el nombre Ateneo de la Juventud y patrocinados por el ala progresista del gobierno de Porfirio Díaz, constituyó algo así como el “antecedente intelectual” de la revolución mexicana.³ Los mismos ateneístas, a veces por cálculo político y otras veces por profunda convicción, alimentaron este paralelismo. “En el orden teórico”—comentaba Alfonso Reyes en 1939 en su ensayo “Pasado inmediato”—“no es inexacto decir que allí amanecía la revolución” (209). Pedro Henríquez Ureña, por su parte, dirá que el Ateneo fue “En el orden de la inteligencia pura, el preludio de la gigantesca transformación que se iniciaba en México.”⁴ Esta visión ha sido justamente criticada como un intento de usurpar el verdadero significado popular de la revolución a través de un procedimiento escandaloso que promueve a agentes del proceso revolucionario a aquéllos que incluso proclamaron la incapacidad política y moral del pueblo para liderar cualquier cambio en la sociedad de su tiempo.⁵

La leyenda de que el Ateneo es el antecedente teórico de la revolución, si bien todavía hoy alimentada en algunos textos escolares, es rechazada sumariamente por los investigadores contemporáneos. Tal rechazo es sin embargo apresurado en tanto deja incuestionado los presupuestos sobre los que se montó esta “ilusión” histórica. Mi hipótesis es que la continuidad entre Ateneo y revolución no hay que buscarla en el orden histórico de la causalidad sino en el orden retrospectivo que implica

3. Esta tesis pervive en la crítica contemporánea, la mayoría de las veces bajo la forma de una imprecisa colaboración entre revolución y ateneísmo. En “El ateneo y los ateneístas: un examen retrospectivo,” escribe Gabriela de Beer, “su fundación coincide con . . . la Revolución de 1910. Pero esta coincidencia no sólo fue cronológica . . . la insatisfacción con la estructura social e institucional impregnaba todo el ambiente y por eso no debe sorprender que diferentes individuos y grupos abogaran de distintas maneras por un cambio radical” (737). Por su parte José Luis Martínez, uno de los comentaristas más importantes del período revolucionario, es más explícito: “la Revolución Mexicana y la empresa del Ateneo fueron dos movimientos paralelos, uno en el campo más amplio de la transformación política y social del país, otro en el orden del pensamiento y la formación intelectual” (Introducción a *Alfonso Reyes–Pedro Henríquez Ureña, Correspondencia*), 32. Para una postura similar véase Sara Sefchovich, *México: País de ideas, país de novelas*, 79–81.

4. Ureña, “Alfonso Reyes,” 260.

5. En febrero de 1916, Martín Luis Guzmán publica en España un texto acuciado por sus propios fracasos políticos: *La querrela de México*. Los títulos de algunas secciones son indicativos de la desconfianza de Guzmán respecto a los agentes populares de la revolución: “La inconsciencia moral del indígena.” Figuran perlas como “La masa indígena es para México un lastre o un estorbo” (17), o “La inmoralidad del criollo,” de retórica no menos eugenésica. *La querrela*, quiero agregar, es el texto más ateneísta de un autor, como Guzmán, que trascenderá más que cualquier otro los moldes ideológicos inaugurales del movimiento.

toda institucionalización. Esta consagración institucional no se debe, simplemente, al hecho de que nombres importantísimos de la cultura mexicana del siglo veinte (Antonio Caso, Reyes, José Vasconcelos, Martín Luis Guzmán o Diego Rivera) constituyeran las filas ateneístas; sino más bien al hecho de que el Ateneo encarna una formación cultural solidaria con la aparición de una nueva modalidad estatal (moderna e inclusiva) que el posterior estado revolucionario vendrá, definitivamente, a imponer. En este trabajo quiero trazar esta convergencia entre el estado que se conforma después de la fase armada de la revolución por un lado, y el intelectual, por el otro, tomando como punto de referencia las transformaciones en la función y la figura de los intelectuales, sobre todo aquéllos más cercanos a la institución literaria.⁶ Para ello repaso primero brevemente la historia de la constitución del Ateneo de la Juventud. A continuación discuto la categoría misma de “intelectual” y lo que se ha de entender por ella en el contexto del comienzo de siglo veinte en Latinoamérica. En tercera instancia hago explícito qué nueva modalidad estatal aparece en el cambio de siglo y por qué esta modalidad requiere el concurso de los intelectuales. Las últimas dos secciones ahondan en cuestiones que, a mi entender, no han sido elaboradas en los estudios latinoamericanistas que tratan del período: primero, la cuestión de que este nuevo intelectual, surgido en consonancia con la creación de una forma estatal moderna, encontró los ropajes de su acción en la constante alusión a la antigüedad clásica (helénica). Segundo, en tanto la mutación en el carácter del intelectual tiene alcance continental discuto la relación entre el Ateneo de la Juventud y el discurso que dominó la escena cultural hacia el fin de siglo: el latinoamericanismo promovido por el uruguayo José Enrique Rodó. Este último punto es desarrollado a través de una confrontación del proyecto rodorista con el ateneísta tal cual lo plantea su líder intelectual, el dominicano Pedro Henríquez Ureña.

LA HISTORIA DEL ATENEO

El mito del Ateneo ha sido creado y recontado por sus propios participantes. Lejos de refutar su historia y su cronología quiero retomar aquí sus momentos esenciales como una forma de enumerar también los elementos claves para mi análisis.⁷ El grupo que constituyó el Ateneo de

6. La opción no es arbitraria. La literatura es—como han demostrado críticos tan diversos como Angel Rama (*Los gauchipolíticos rioplatenses*) o Doris Sommer (*Foundational Fictions*)—aquel arte donde las burguesías y las élites latinoamericanas colocan sus mayores esperanzas de auto-representación y de efectiva publicidad de sus programas de gobierno.

7. Para un comentario general del grupo ateneísta ver Alfonso García Morales, *El Ateneo de México 1906–1914: orígenes de la cultura mexicana contemporánea* (Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1992).

la Juventud (oportunamente rebautizado como Ateneo de México en la medida en que su intervención se concebía como más cercana a la política) actúa en lo fundamental entre los años 1906 y 1914 y coincide con la estancia en México del dominicano Pedro Henríquez Ureña de quien recibe su principal influencia. Los miembros de este grupo heterogéneo en el que concurren literatos, médicos, arquitectos y pintores, se consideran a sí mismos herederos del movimiento modernista encarnado en la *Revista Moderna* entre 1898 y 1903 y la revista *Savia Moderna* en 1906. A diferencia de los modernistas, sin embargo, los ateneístas no escriben mayormente literatura sino que discurren sobre ella.⁸

Pese a que los ateneístas se consideran a sí mismos la antípoda del sistema cultural del porfirismo, sus primeros pasos en el mundo de la cultura fueron facilitados y apoyados por Justo Sierra, uno de los funcionarios más influyentes de la administración porfirista por quien los ateneístas profesaron verdadera veneración. Sierra, a su vez, tal vez vio en los jóvenes ateneístas la posibilidad de una transición más o menos pacífica y controlada del aparato intelectual en México. Cualquiera fueran las razones, el Ateneo se constituye en el momento en que la posición misma del intelectual en el entramado social comienza a cambiar. Ese cambio es un signo distintivo de la modernidad continental. Enfrentado a esa estructura Julio Ramos identifica la crisis del “saber decir” y su separación de los mecanismos de poder en Latinoamérica hacia fin de siglo como un evento explicable en términos del proceso modernizador.⁹ El mismo desarrollo parece no haberse completado en México sino mucho más tardíamente (verosíblemente con el grupo de los siete sabios y la generación del 1915 estudiada por Enrique Krauze).¹⁰ Alfonso Reyes, por ejemplo, recordará en “Pasado inmediato” que la carrera de abogado carecía de toda especificidad (y de casi toda aplicación): “era fácil”— escribe—“que el futuro abogado en alcanzando el título, no tuviera que ejercerlo realmente, sino que, en méritos a su ‘facilidad de palabra’ (fórmula de la época) Don Porfirio lo mandara a elegir diputado por cualquier región inverosímil” (42). La afirmación no sólo ilumina lo restringido del espectro político de la época (casi todo abogado podía aspirar virtualmente a ser diputado), sino que introduce también una dimensión de la cual los ateneístas se preciaron y aun sus críticos más agudos (como Carlos Monsiváis) le concedieron. Con ellos comienza

8. Alfonso Reyes ve esta relativa ausencia de “creadores” en el Ateneo como índice de su responsabilidad política: “Quién sabe si algún poeta del grupo no se haya empobrecido un poco, por la necesidad de movilizar todas las fuerzas hacia la reconstrucción crítica en que estábamos empeñados” (“Pasado inmediato”), 206.

9. Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, 43–87.

10. Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la revolución mexicana*.

una preocupación “profesional” por la práctica de las letras y la práctica intelectual en general. Es decir, con ellos comienza la crisis del “saber decir” en México.¹¹

Hacia 1907 el grupo ateneísta, casi un grupo de tertulia sin ningún programa fijo por entonces, organiza un primer ciclo de conferencias, cuyo significado más importante es el de constituir una iniciativa cultural por fuera del rígido sistema de representación porfirista. Los conferencistas y sus títulos son: Alfonso Cravioto, “La obra pictórica de Carrière”; Caso, “La significación y la influencia de Nietzsche en el pensamiento moderno”; Henríquez Ureña, “Gabriel y Galán”; Rubén Valenti, “La evolución de la crítica”; Jesús T. Acevedo, “El porvenir de nuestra arquitectura”; y Ricardo Gómez Robelo, “La obra de Edgar Allan Poe.” Llama la atención, en un grupo sindicado como fundacional de un nacionalismo cultural mexicano y una conciencia extensa del latinoamericanismo, la casi total ausencia de autores y problemas mexicanos o latinoamericanos en su temática. Entre los ateneístas y su entorno figuran el creador del concepto de literatura latinoamericana (Ureña), el ideólogo de la *La raza cósmica* (Vasconcelos); el impulsor del movimiento muralista (Rivera). Pero su presencia es todavía silenciosa.

1908 es el año de una segunda serie de conferencias donde se alternan similares oradores y temas igualmente parecidos; pero también es el año en que los ateneístas planean un frustrado ciclo de conferencias sobre la antigüedad griega. Al principio la idea los convoca y entusiasma; bien pronto sin embargo se dan cuenta que sin un conocimiento de la antigüedad griega de primera mano el proyecto estaba más allá de sus posibilidades. Los ateneístas terminaron conformándose con una fiesta pagana en honor a Dionisios en la navidad de 1908 y con una velada inolvidable de lectura de *El banquete de Platón* en el estudio del ingeniero Acevedo. Este intento fallido—a cuyo significado volveré más adelante—es sin embargo el más trascendental del grupo. Allí se consolida su unidad y allí se conforma también la unicidad de su proyecto.

Las fiestas del centenario—celebradas todavía bajo el porfirismo—le dieron a los ateneístas la posibilidad de una primera exposición social realmente significativa. La tercera serie tomó lugar en la Escuela de Jurisprudencia. Los temas de la conferencia contrastan con los de dos años atrás y el hecho de que esta conferencia reemplace al fallido ciclo sobre Grecia es índice de una secreta colaboración entre arte y teoría política. En las conferencias de 1910, dadas ante un aparato cultural porfirista agonizante, los ateneístas discurren sobre “La filosofía moral de don Eugenio María de Hostos” (Caso), “Los poemas rústicos de Manuel José Othón” (Reyes), “La obra de José Enrique Rodó” (Henríquez

11. Sobre ateneísmo y profesionalización ver Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo veinte,” 1399–40.

Ureña), “El Pensador Mexicano y su tiempo” (Carlos González Peña), “Sor Juana Inés de la Cruz” (José Escofet) y “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas” (Vasconcelos). Los temas mexicanos y latinoamericanos desplazan totalmente a la fachada culta europea que había presidido las reuniones anteriores. Éste es el Ateneo que queda en la memoria cultural mexicana. En la recopilación de las conferencias editada por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 1984 no figuran selecciones ni de la primera ni de la segunda serie.¹²

Las conferencias de 1910 establecen, según los ateneístas, las diferencias entre el porfirismo y el renacimiento intelectual que ellos dicen encarnar. Es en estas diferencias filosóficas que los ateneístas se autorizan para proclamar que con ellos, en el orden teórico, amanece la revolución. Esquemáticamente enunciadas estas diferencias son:

Primero, al positivismo y el determinismo que imperan entre los “científicos” del porfirismo, los ateneístas oponen una filosofía de lo indeterminado y de un devenir no previsible. La principal consecuencia de la imposición de una filosofía no determinista es que lo social deja de ser el terreno de lo observable para convertirse en un terreno de incidencia de la actividad intelectual. En otras palabras, una realidad abierta a lo imprevisto invita la intervención bajo la forma de la política.¹³ Los ateneístas identificaron el origen de este anti-determinismo en la figura del filósofo francés Henri Bergson.

Segundo, el dismantelamiento del positivismo abría una segunda perspectiva que no era todavía política en carácter sino moral. El maderismo, con su tendencia a proponer soluciones morales a problemas sociales y económicos hacía sistema, obviamente, con esta prédica ateneísta, al punto de que el ateneísmo puede ser considerado la superestructura intelectual del efímero gobierno de Madero.

Tercero, los ateneístas reafirman la efectividad del aspecto humanista de la cultura (arte, literatura, imaginación) que había sido subestimado por los positivistas. De aquí que, aunque todos ellos ensayistas (intelectuales en el sentido corriente moderno) antes que creadores, los ateneístas otorguen al arte y la literatura un lugar central como forma de interpelación política. En ese sentido la auto-genealogía del grupo que ve como su antecedente la revista *Savia Moderna* resulta doblemente justificada. Primero porque allí se conocieron Alfonso Reyes y Henríquez Ureña, y allí conocieron ambos a Diego Rivera y Gerardo Murillo (mejor conocido como Dr Atl). Además Alfonso Cravioto, un ateneísta

12. Ver José Hernández Luna, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*.

13. En este punto los ateneístas capturan con agudeza la lógica política de los tiempos que advienen. El desarrollo del concepto gramsciano de “hegemonía” en Chantal Mouffe y Ernesto Laclau—no otra cosa es la transición que el Ateneísmo busca encarnar—posee, similarmente, un acento sobre el carácter contingente de la articulación hegemónica. Ver *Hegemony and Socialist Strategy*, en especial el capítulo 3.

destacado, había dirigido la revista. Segundo y fundamental, *Savia Moderna* les ofrece un modelo de inclusividad, precisamente a través del arte. Los ateneístas bien podrán reconocer la forma de su política en el llamado que abre el número inicial de la revista: “el arte es vasto, dentro de él, cabemos todos.”¹⁴

Poco después de la tercera serie de conferencias la historia se precipita. Vasconcelos es arrestado por su participación en grupos anti-reeleccionistas y rápidamente liberado. Díaz asume una presidencia fraudulenta. Cuatro ateneístas pasan al congreso—Ignacio Bravo Betancourt, Nemesio García Naranjo, José María Lozano y Guillermo Novoa. Para asombro de muchos ante la convocatoria de Madero estalla la revolución. Díaz huye a Europa. El 11 de junio de 1911 el presidente del Ateneo de la Juventud, Cravioto, ofrece una cena en nombre del Ateneo para festejar el triunfo de la Revolución. Una semana después Vasconcelos, promovido ahora a presidente del Ateneo, pronuncia su famoso discurso, publicado días después con el título “La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico,” donde plantea por primera vez el paralelismo entre la ‘revolución política’ iniciada por Madero y la ‘revolución intelectual’ emprendida por el Ateneo.¹⁵

Los ateneístas no fueron sin embargo un bloque políticamente homogéneo. Con el golpe de Huerta algunos alimentaron la segunda fase, propiamente social, de la revolución. Otros simplemente se desterraron o silenciaron. Hubo quienes fueron incluso promovidos en la administración estatal. Nemesio García Naranjo fue nombrado secretario de Instrucción Pública y Caso dirigió la Escuela de Altos Estudios. Pero el Ateneo era ya por entonces un proyecto diferenciado de la suma de sus nombres.

REVOLUCIÓN, INTELECTUALES Y ESTADO

[La revolución] nació casi ciega como los niños y, como los niños, después fue despegando los párpados. La inteligencia la acompaña, no la produce; a veces tan sólo la padece, mientras llega el día en que la ilumine.

Alfonso Reyes

La historia de afinidades entre Ateneo y revolución es rechazada de plano por el investigador contemporáneo, y esto no sólo por causa de la perspectiva olímpica con la que autores como Reyes entienden el desarrollo de la historia. Un primer elemento para la reevaluación del intelectual en la revolución se encuentra sin duda en el hecho de que

14. Citado en Alfonso García Morales, *El Ateneo de México*, 43.

15. Este texto publicado en la *Revista de Revistas* (25 de junio 1911) aparece reproducido en el libro de Hernández Luna, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, 135–38.

nuestra comprensión de la revolución es, gracias a la reciente aparición de nuevos e importantes trabajos, mucho más rica y compleja. Los últimos años han visto el desarrollo de una narrativa de la revolución predispuesta a integrar la cultura campesina y las distintas formas de cultura popular a la visión general del proceso de creación del estado revolucionario. (Tal el caso del volumen *Everyday Forms of State Formation in Mexico*, por ejemplo). Estos estudios generan una especie de “estado de ánimo” crítico bajo el cual parece conformarse una casi unánime antipatía contra las pretensiones representacionales del intelectual. La animosidad contra el intelectual surge en tanto éste aparece territorializando, después de la revolución, el espacio utópico abierto por la insurgencia.¹⁶

Quiero detenerme en un ejemplo concreto de crítica a la pretensión representacional del intelectual, un ejemplo provisto además por uno de los comentaristas más lúcidos del proceso revolucionario: el historiador inglés Alan Knight. En “Intellectuals in the Mexican Revolution,” Knight llama la atención sobre todo un estamento de intelectuales de áreas rurales que acompañaron el movimiento revolucionario. Knight opone estos intelectuales a los “grandes intelectuales,” de los cuales, además, descrece: “los grandes y ruidosos intelectuales pueden no ser los intelectuales que cuentan” (143, mi traducción). Los intelectuales que cuentan son para Knight un grupo compuesto por tinterillos de pueblo, maestros rurales y otros letrados de provincia que ayudaron a organizar los reclamos de los sectores populares. En acertado lenguaje gramsciano Knight los define como intelectuales orgánicos de la revolución. Esta oposición entre intelectuales e intelectuales orgánicos se realiza en Knight sobre el trasfondo de un problema más urgente: la memoria como forma de hegemonía. Mientras casi toda referencia al único grupo de intelectuales realmente actuantes en la revolución se ha perdido casi por completo, la palabra de los otros intelectuales, de los intelectuales, es “a

16. Sin disputar la justeza de tal caracterización también es real que un cierto espontaneísmo de tono populista colorea a menudo la interpretación de los hechos revolucionarios. La narrativa histórica de la revolución imita en su misma retórica el espontaneísmo que intenta descifrar. “De un día para otro,” escribe Alan Knight en “Intellectuals in the Mexican Revolution,” “la gente común comenzó a mostrar una actitud diferente: deliberativa, desafiante, ya no mansamente sumisa,” 172. Es importante ponderar hasta qué punto esta retórica del evento revolucionario estuvo destinada a salvaguardar un espacio no colonizado de la imaginación histórica. ¿Pero no acabó esta estrategia por dar lugar a otra colonización, no menos problemática que la de una historiografía tradicional? Gilbert Joseph y Daniel Nugent alertaban sobre el problema de que la historiografía sobre la revolución “ha sufrido de una marcada tendencia a aislar y privilegiar la revolución como evento—como el momento culminante de la resistencia popular en la historia de México—en vez de estudiar la revolución como un proceso culturalmente complejo e históricamente determinado” (“Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico,” 5, mi traducción).

pesar de los años audible y fácilmente recuperable”(144). En su trabajo Knight ofrece además una definición sucinta y ajustada del intelectual. Los intelectuales son, en sus palabras, “administradores de la ideología” (purveyors of ideology). Esta caracterización es cierta tanto del intelectual orgánico como del intelectual “ruidoso.” Sin embargo, en el contexto de la revolución, los intelectuales “ruidosos” encuentran que no hay ideología que administrar y viven esta falta de definiciones discursivas, sumado al protagonismo de los sectores populares, con una dosis nada oculta de frustración y resentimiento.¹⁷

Si existe un acuerdo tan extendido acerca del limitado efecto de los intelectuales en el desarrollo de la revolución, ¿cuáles son entonces las bases del “error” histórico que sostiene durante décadas la confluencia entre Ateneo y Revolución? El mismo Knight provee el punto de partida para responder este interrogante cuando señala que, “Después de 1920 los intelectuales de origen rural no tienen mucha opción. Deben trabajar con y parcialmente para el estado revolucionario” (171). Knight sugiere que en el interregno de la hegemonía que es la revolución, toda victoria local, parcial o regional estuvo unida a una promoción de intelectuales. Si bien Knight lamenta este proceso, por otro lado supone que los intelectuales orgánicos de origen rural podían ser ajenos a la maquinaria estatal que los solicitaba es quizá una concesión demasiado grande. Se puede coincidir con Knight en que “una exageración de lo ideológico es uno de los pecados más recurrentes de la historiografía de la revolución” (141). Ciertamente, casi siempre los manifiestos y las proclamas quedaron incumplidas, resultaron meras palabras. ¿Pero no es cierto también que la acción desprovista de un fuerte sustento ideológico terminó escribiendo sus acciones en el aire? Una cosa es subrayar lo restringido de la lucha ideológica durante el período revolucionario, otra muy distinta es pretender que los grandes articuladores ideológicos propios de un aparato hegemónico (educación, prensa, relación con la iglesia, el Estado como fundamento último de toda acción legítima) no guiaron, aun cuando materialmente casi ausentes, el sentido de los aconteci-

17. Porque también es un hecho que una paralela animosidad anima la relación de los intelectuales con la revolución. La revolución pasa por al lado de Alfonso Reyes (cuyo padre, el general Bernardo Reyes, muere en un intento de derrocar a Madero) sin que Reyes pueda reconocerse en ese evento. Otros intelectuales, los menos, Guzmán—cuyo padre, también oficial del ejército federal, muere durante la revolución—o José Vasconcelos ofrecen sus servicios, siempre imprecisos, a distintas facciones revolucionarias. Pero lo cierto es que cuando la revolución habla los intelectuales callan. No es azaroso que con la excepción de Mariano Azuela casi la totalidad de la literatura sobre la revolución provenga de años muy posteriores a los hechos históricos que refieren. Y en el caso de Azuela, como en el de la enorme mayoría de los escritores mexicanos que acometen el tema revolucionario la desconfianza hacia la revolución es dominante: Los pensadores preparan las revoluciones, los bandidos las realizan dice Mariano Azuela, en *Las Moscas* (1918).

mientos. ¿Hasta qué punto no son los grupos populares y agraristas de la revolución derrotados por su incapacidad de someterse y encarnar una función estatal? Ésta es la conclusión a la que llegan Meyer y Aguilar Camín cuando se preguntan hasta qué punto no son los grupos populares y agraristas de la revolución derrotados por su incapacidad de someterse y encarnar una función estatal. Estos autores sintetizan las razones de la derrota de Villa y Zapata a manos de Carranza con estas palabras: “Carecían de lo que a Carranza le sobraba: sentido del estado” (70). A nivel regional—donde revolucionarios como Villa sí organizaron su estado—las cosas parecen desmentir a Meyer y Aguilar Camín pero sólo al precio de confirmarlos en el rol directriz que la idea del “estado” toma para el movimiento revolucionario.¹⁸

A los ateneístas también les sobraba una idea del estado, al punto que es posible afirmar que su tarea intelectual está sobredeterminada por el desarrollo del estado moderno. La característica de esta sobredeterminación debe ser discutida con algún detalle. ¿En qué sentido una modificación de la forma estatal requiere una correlativa definición en la formación del intelectual? Esta pregunta ha sido pocas veces planteada.

Aunque existe un limitado cuerpo de estudios sobre la relación entre intelectuales y proceso revolucionario, esta articulación ha sido llevada adelante de tal forma que la especificidad misma del trabajo intelectual desaparece.¹⁹ En este trabajo, por el contrario, intento preservar la autonomía de lo intelectual para ver cómo más allá del azar de los nombres y sus destinos es la función intelectual misma la que es

18. En el capítulo 6 de su monumental *The Life and Times of Pancho Villa*, Friedrich Katz recuenta las cuatro semanas de Villa como gobernador de Chihuahua, su política hacia la clase media y su relación con el posterior gobernador Silvestre Terrazas.

19. El estudio de Henry C. Schmidt, “Power and Sensibility: Toward a Typology of Mexican Intellectuals and Intellectual Life, 1910–1920,” por caso, deriva entre distintos autores y escuelas (Edward Shils, Régis Debray, la escuela de los Anales en Francia) sin llegar a definir con alguna precisión lo que entiende por intelectual—objetivo que sí alcanza Knight al recortar al intelectual regional orgánico del intelectual capturado por el imaginario del estado. Existen, por otro lado, estudios fuertemente contextualizados como el magnífico trabajo de Enrique Krauze sobre la generación del 1915, estudio que ilumina además esa nueva dimensión de lo intelectual que despunta con Gramsci: el intelectual como organizador. Pero la descripción de Krauze, por centrarse en intelectuales que abandonan toda tarea intelectual para devenir organizadores del aparato del nuevo Estado, no nos introduce a esa dimensión específica del intelectual moderno que parece definirse por su absoluta soledad y su secreta solidaridad—al decir de Debray—con la idea del Estado. En tal sentido el texto de Krauze representa la otra cara del trabajo de James Cockcroft, *Intellectual Precursors of the Mexican Revolution*. Allí, invirtiendo el procedimiento de Krauze, se trata de políticos o revolucionarios que además son intelectuales. Existen, por último, muchos estudios centrados en tertulias o grupos como el mismo Ateneo. En estos estudios se discute la relación ya sea institucional del Ateneo con el gobierno de Madero o incluso la relación de algunos de sus miembros con los gobiernos contrarrevolucionarios. Pero esos análisis de circunstancias o bien nada

convocada en el establecimiento del moderno estado revolucionario mexicano. Porque a diferencia de los intelectuales orgánicos de Knight que terminan engullidos por un estado que se les presenta como objetivamente antagónico, para estos otros intelectuales (intelectuales ruidosos al decir de Knight, o intelectuales a secas) el Estado es el correlato de su propia existencia, es el aire mismo en el que, en tanto intelectuales, son capaces de respirar.

EL INTELLECTUAL Y LA CONFORMACIÓN DEL ESTADO ÉTICO

La transformación en la forma y los intereses del estado llevada adelante en México después de la revolución corresponde, en líneas generales, a la instauración de lo que Gramsci llamó estado ético. Todo estado es ético, admite Gramsci:

en tanto una de sus funciones más importantes es elevar a la gran masa de la población a un nivel moral y cultural particular, un nivel requerido por el desarrollo de las fuerzas productivas y por lo tanto afín a los intereses de las clases dominantes.²⁰

En el contexto latinoamericano fue el proceso modernizador de fines de siglo diecinueve, del cual la revolución mexicana recibe una de sus principales determinaciones, el elemento que introdujo la necesidad de crear estados éticos e integrativos. Este surgimiento del estado ético integrativo coincide con un notorio aumento en las dimensiones y la influencia de la sociedad civil, cuyo índice más evidente es la multiplicación en cantidad e importancia de los discursos ideológicos capaces de afectar las condiciones de gobierno de una población. Si en la feliz definición de Knight el intelectual es un administrador de la ideología, no puede escapar a nuestra atención el hecho de que la aparición pública del intelectual moderno en Latinoamérica coincide con un momento de proliferación de ideologías. Para el caso de México, como señala Henry Schmidt, esta proliferación de discursos ideológicos no se detiene con el comienzo del movimiento revolucionario sino que se continúa durante todo su proceso. En plenos años de guerra, nota Schmidt, "Se establecieron nuevas instituciones, existió un relativamente libre flujo de ideas, se abrieron canales para la expresión y la creatividad, emergieron líderes ilustrados y hubo cambios innovativos en la educación" (173). La proliferación de las ideologías clama, precisamente, por su administración. En el cambio de siglo lo que se ha de entender por "intelectual" pasa a definirse por esta capacidad de administrar una

dicen de la relación entre intelectual y poder o bien toman por sentada una relación entre cultura y Estado que no estaba, hacia 1910, tan naturalizada como lo está hoy.

20. Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, 6, 137.

multiplicidad creciente de ideologías (y de canales: el cine, la prensa, la novela, el teatro, el corrido)²¹ con el fin de integrar a los sectores movilizados (o por movilizar) de lo social a la lógica representacional del estado moderno.

La necesidad de un estado ético moderno se hace sentir mucho antes del comienzo de la revolución. Es en tal sentido que Knight puede decir que el régimen de Porfirio Díaz no cae, “solamente porque descuidó el ejército o los rurales . . . sino también, e incluso en forma más importante, porque en su compulsión modernizadora . . . no previó la rápida erosión de su legitimidad” (152). El Ateneo de la Juventud, podría decirse, no es otra cosa que un primer intento de implementar esta función ética del estado y de dotarlo, por consiguiente, de un aura de legitimidad. Curiosamente este primer ensayo fallido de función ética durante el porfirismo es lo que constituye el núcleo de la identidad entre Ateneo y estado revolucionario. En este sentido es ilustrativo evocar la refutación de Monsiváis a la pretensión de Reyes de que el Ateneo es el antecedente intelectual de la revolución: “para él (Reyes) revolución es vocablo despojado de su connotación violenta, y casi sinónimo de institucionalidad.”²² Por un lado Monsiváis reclama la no reducción del hecho revolucionario. Pero por otro lado: ¿no es acaso por entender la revolución como institucionalidad (lo que en un lenguaje más sociológico llamaríamos “integración”) que el Ateneo se convierte precisamente en su antecedente? Reyes puede, con toda serenidad, señalar que la historia le ha dado la razón. Enormes masas campesinas y proletarizadas han entrado a lo largo del siglo veinte a formar una parte activa de la vida política mexicana. Y en todos lados han sido recibidas por un aparato educativo que privilegia los valores de la nacionalidad, la moral y la cultura. ¿Cuál, si no ése, había sido el programa de la intelectualidad ateneísta? Lo que Reyes y los intelectuales están más lejos de aceptar es, por supuesto, que fue sólo a través de la revolución que esas masas entraron a la vida política del país. Si el Ateneo anticipa algo no es jamás la revolución, que para el intelectual, en tanto intelectual, permanece

21. Cada uno de estos elementos resulta fundamental para el proceso revolucionario. Se conocen los efectos nefastos de la prensa para la estabilidad del gobierno de Madero y Mariano Azuela ilustra el prestigio de la prensa en vísperas de la revolución en su “Andrés Perez, Maderista.” Margarita Orellana ha estudiado en *La mirada circular*, la producción cinematográfica a propósito de la revolución y Martín Luis Guzmán ha documentado, en *El águila y la serpiente* el impacto del cine en la convención de Aguascalientes. El corrido como forma de entendimiento de la revolución y arma de propaganda cuenta con muchas antologías pero espera un estudio más detallado. El teatro de la revolución (a despecho del lacónico “Teatro no había” de Alfonso Reyes en “Pasado inmediato,” 206, posee una buena compilación en el texto de Wilberto Canton, *Teatro de la revolución mexicana*.

22. Carlos Monsiváis, “La toma de partido de Alfonso Reyes,” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 37, no. 2 (1989): 510, 505–519.

como un hecho inapropiable; sino el estado revolucionario en el cual su función mediadora adquirirá proporciones ni siquiera soñadas en el débil andamiaje ideológico del porfirismo agonizante.

Con esto no pretendo reducir al Ateneo a una simple identidad funcional (integración de grupos movilizados o por movilizar) capaz de adaptarse a distintos mecanismos estatales. Es precisamente en tanto encarnan un principio del estado ético moderno que los ateneístas se separan del porfirismo, con el cual, de otra manera, parecen formar una simbiosis. Ante todo porque los ateneístas, aunque desconfiados del pueblo, saben, como lo había proclamado el modernista Rubén Darío, que deben caminar hacia el pueblo. A la política excluyente del porfirismo, los ateneístas oponen una actitud inclusiva. Las nuevas ideologías como los nuevos actores que vienen a sustentarlas no deben ser proscriptos ni negados, sino, para continuar con la feliz metáfora de Knight, administrados.

Tres consecuencias importantes se derivan de la imposición del estado ético como supra-forma estatal dominante en las sociedades modernas. Cada una de esas consecuencias dicta a los intelectuales un programa. No será difícil mostrar que la actividad ateneísta se ajusta a este programa y a estas necesidades.

Primero, la existencia del estado ético desmiente—en Gramsci—la oposición Estado-Sociedad Civil. Un estado es ético en la medida en que ha logrado traspasar buena parte de sus funciones a la sociedad civil, de tal modo que, en la ecuación gramsciana, la sociedad civil termina siendo entendida como “el estado mismo” (*Quaderni*, 26, 6). De aquí que no sea azaroso el hecho de que el establecimiento del estado ético en Latinoamérica coincida con la creación de un incipiente mercado de la cultura que comienza a liberar a los intelectuales de las distintas formas de mecenazgo estatal. El mismo desarrollo ha sido entendido, por autores como Ramos, como un proceso de profesionalización en el cual, a través del periódico y otras formas de mercantilizar su producción, los escritores aparecen como un grupo autónomo, claramente diferenciado de los intelectuales-funcionarios del tipo Domingo Faustino Sarmiento, Andrés Bello o incluso Darío.²³ Pero la profesionalización no aleja al escritor de la esfera del estado, sino que por el contrario, la misma transformación del estado en estado ético hace que esa colocación externa sea aún más beneficiosa para el estado toda vez que su legitimación proviene ahora de un sector institucionalmente externo a él y a través de un medio, el arte, la literatura, vivido como apolítico y desinteresado.²⁴

23. Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. Ver también Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, “El Centenario,” en *Ensayos Argentinos*.

24. En este punto figura mi principal desacuerdo con el modelo provisto por Ramos en *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. La especialización de los lenguajes,

Los ateneístas, por ejemplo, percibieron la creación y administración de la Universidad Popular—su intento más ambicioso de “hablarle al pueblo”—como ajena a la esfera del estado, aunque hoy una simple revisión de los contenidos y objetivos de la Universidad Popular haga que el emprendimiento aparezca a nuestros ojos como la quintaesencia de un funcionamiento estatal moderno.

Segundo, el estado ético, en tanto prevee la incorporación masiva de la población a la lógica estatal encarna una función universalizadora. La integración como política fundamental del estado implicaba reemplazar la ideología de las viejas oligarquías tradicionales por el nacionalismo integrativo de los sectores medios en ascenso. Por eso la tarea fundamental que convoca a los intelectuales latinoamericanos en su esfuerzo por constituir un estado ético moderno es la constitución del concepto mismo de “pueblo.” He señalado cómo la transición temática entre el primer y el tercer ciclo de conferencias ateneístas ejemplifica precisamente este desplazamiento. Hay sin embargo un elemento integrativo formidable que los ateneístas no llegaron a desarrollar plenamente: el nacionalismo.²⁵ El nacionalismo entrará, a la larga, en una alianza imprecisa con el proceso incorporativo. Imprecisa porque trazará alternativamente un sistema de inclusión y otro de exclusiones. Toda no integración será tratada de aquí en más como actividad voluntaria y disolvente de algunos grupos o personas, pero no como efecto de una política de estado.

Esta necesidad de reinventar la concepción de pueblo, ahondando en la lección romántica del valor diferencial de lo autóctono, será el mayor desafío intelectual para los ateneístas. Algunos, como Reyes, lo resuelven con la promoción de un desconcertante desinterés político al cual me referiré con más detalle luego. Vasconcelos, por su parte, recurre a la utopía latinoamericanista de una raza cósmica. El único entre los ateneístas que resuelve la tensión en sintonía con el desarrollo posterior de la ideología nacionalista-latinoamericanista en literatura (criollismo y novela de la tierra) es Martín Luis Guzmán a partir de la publicación de su novela *Las memorias de Pancho Villa* (1938). Allí Guzmán le hace

la separación de campos discursivos y el proceso de profesionalización van acompañados de la instauración de estados éticos donde la nueva libertad ganada por el intelectual se religa—independientemente de su voluntad—con las políticas estatales.

25. La no centralidad de un discurso nacionalista en el Ateneo tiene varias razones. Por un lado en toda Latinoamérica el nacionalismo se desarrolla con posterioridad—y como respuesta—a las crisis de crecimiento acarreadas por la modernización. En ese contexto el nacionalismo puede ser un discurso progresista e integrativo (Manuel González Prada en Perú, Ricardo Rojas en Argentina) o excluyente y reaccionario (Manuel Gálvez en Argentina). La segunda razón es tal vez más fundamental. Como dice Alan Knight al comienzo de su monumental *The Mexican Revolution*, la idea de una nación mexicana es el producto de la revolución antes que su antecedente.

decir al revolucionario de Chihuahua—a quien, recordemos, ha denigrado en tantos textos pasados:

vamos a la lucha como revolucionarios conscientes, como hombres que saben que se batirán por el bien del pueblo y de los pobres, contra los ricos y poderosos, y que por ser ignorantes, pues nadie los ha enseñado, necesitan que los que más saben los manden y los guíen. (*Memorias*, 27)

La frase que Guzmán pone en boca de Pancho Villa nos informa sobre la fantasía paternalista-educadora que sostiene la función del intelectual moderno: del batirse en la lucha a la educación, de la confrontación a la persuasión, en suma, de la dominación a la hegemonía. Similar posición sostendrá Euclides da Cunha en *Os Sertões* (1902), cuando reflexionando sobre la destrucción de la ciudad de Canudos por el ejército federal, medite que el maestro de escuela es un arma más efectiva que el ejército para la unificación nacional. En este intercambio de posiciones los intelectuales tenían poco que perder y mucho que ganar. Su autoridad, como la cita de Guzmán sugiere, pasó a construirse desde una posición casi inexpugnable. Si en el siglo diecinueve esa autoridad provenía de la sensibilidad (romanticismo), la ciencia (naturalismo) o la alta cultura (modernismo), la autoridad del escritor modernizador proviene de la forma estado-nación misma.

Tercero, la tarea modernizadora exige también y ante todo un significativo proceso de auto-transformación del intelectual. El intelectual latinoamericano decimonónico, que siguiendo al último Angel Rama deberíamos llamar un letrado, había cumplido a lo largo del siglo diecinueve menos un rol integrativo que defensivo (defensa de una clase, de un programa de gobierno restrictivo y a menudo cerradamente racista). Era un intelectual al servicio de una interpelación excluyente y la mayor parte de sus energías se consumían en justificar la exclusión del reino de lo socialmente representable (fundamentalmente a través de discursos eugenésicos y de raza) de buena parte de las poblaciones latinoamericanas. Es en contra de esas exclusiones que se escribe un manifiesto como “Nuestra América” (José Martí [1891] 1965) donde se procede precisamente a invertir el paradigma eugenésico racial aunque su costo sea permanecer preso, de cierta manera, de él. El renacer del interés por la educación a través del arte y la virtud ciudadana les otorgó a estos intelectuales la posibilidad de imaginarse a sí mismos bajo un aspecto proteico y siempre cambiante. El ensayo *Ariel*, de Rodó (1900), fue sin duda el manifiesto de esta preocupación. Como Henríquez Ureña percibió muy tempranamente, la pregunta que urgía la escritura del *Ariel* era la de la constitución de una élite intelectual capaz de navegar las tumultuosas aguas de la modernización económica y social en el continente.

El Ateneo aparece ciertamente implicado en estas tres transformaciones básicas que supone las tareas de un grupo intelectual en

relación a la instauración de un estado ético: se alejan del estado (por ejemplo a través de la constitución de la Universidad Popular) pero en ese mismo movimiento no hacen sino asumir sus funciones.²⁶ Intentan, aunque con limitaciones que sólo podrán superar en sus respectivas carreras intelectuales individuales, imaginar un “pueblo” con herramientas intelectuales independientes de la rígida grilla determinista del siglo diecinueve. Por último, percibieron también la necesidad de su propia transformación al punto que en ellos *educación* refirió siempre a una acción sobre los otros y a un acto reflexivo. Resta todavía atender a la especificidad que este proyecto llegó a tomar para muchos de los intelectuales implicados en él. Porque el medio de esta educación de los otros y de la auto-educación intelectual debía ser provisto por formas estéticas y culturales desaparecidas hacía ya dos milenios.

GRECIA Y MODERNIDAD

Los ateneístas no vieron ninguna contradicción entre culto clásico y modernidad. Hablando de aquel tiempo Reyes señalará que por entonces ser griego era ser moderno. La cuestión resulta aun más interesante si se piensa que esta estrategia de crear una modernidad cultural con un recurso a lo griego dista de ser una peculiaridad mexicana. No hay casi ciudad importante en el fin de siglo latinoamericano que no tenga su Ateneo. Este rescate de la antigüedad clásica recorre todo el mundo de la modernidad occidental u occidentalizada. De hecho el recurso a lo griego es sugerido a los intelectuales latinoamericanos en su frecuentación de textos europeos. El redescubrimiento de Grecia aparece en Latinoamérica transformado y traducido por autores en quienes el arte ha devenido también un elemento formativo: Schopenhauer, Nietzsche, Bergson. Esos autores encarnan en Europa una experiencia similar a la del nuevo continente. Intentan responder, aunque esta perspectiva no era evidente para sus admiradores latinoamericanos, a la pregunta angustiante de la incorporación de masas políticamente volátiles e inexperimentadas a la lógica representacional del estado

26. Los ateneístas no dudan que la elevación del pueblo al “nivel requerido por el desarrollo de las fuerzas productivas” se realiza a través de la educación. Por eso en autores tan didácticos como Ureña, Reyes, Guzmán o Vasconcelos, la educación sirve o bien a un propósito modernizador inmediato o bien al propósito más mediato de estabilizar políticamente la sociedad con el fin de favorecer el desarrollo económico. La necesaria colaboración entre el valor utilitario e inmediato de la educación y la elevación moral que el proceso educativo debe cumplir la encuentran los ateneístas en la promoción y fundación de la Universidad Popular. Con Alberto J. Pani como Rector y Martín Luis Guzmán como Secretario, los estatutos de la Universidad fijan su objetivo como “fomentar y desarrollar la cultura del pueblo de México, especialmente los gremios obreros.” Cf. Alfonso Morales, *El Ateneo*, 36.

moderno. El libro de Josef Chytry, *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought* es uno de los pocos textos que discuten esta mutación fundamental en la función de la cultura en las sociedades occidentales y su relación con el relanzamiento del ideal griego. Para Chytry el renovado interés europeo en la cultura griega que aparece a mediados del siglo dieciocho formó parte de las estrategias burguesas de oposición a la tradición del estado monárquico absoluto. Enfrentados al problema de la “ciudadanía” se retorna entonces a un pensamiento de la “polis.” El hecho central de esta configuración de saber es que arte y reforma política comienzan a darse en una mutua implicación.²⁷

Matthew Arnold, a quien muchos autores han señalado como la figura más importante en la conformación de nuestro moderno concepto de cultura, fue uno de los primeros intelectuales en unir explícitamente la potencia persuasiva del arte con la tarea política de integrar la diversidad cultural en la unidad del estado.²⁸ Al igual que aquellos intelectuales que Chytry identifica como “ideólogos” del estado estético, Arnold reconoce el excepcional valor de la cultura griega en proveer un modelo virtuoso de ciudadanía, pero también con una perspicaz atención a las tendencias más generales de su tiempo, Arnold ve en el desarrollo de una cultura nacional el arma integrativa más poderosa contra las formas disolventes de las políticas de clase.

El proyecto elaborado por Arnold posee una conexión explícita con el proyecto ateneísta. Henríquez Ureña insiste, en su correspondencia con Reyes—en quien Monsiváis lee la apología de la cultura como función unificadora—en el valor paradigmático de la obra de Arnold en tanto éste urge a pensar la relación entre intelectual, estado y sociedad.²⁹ En este contexto es posible evaluar con toda justeza la refutación que

27. Significativamente Pedro Henríquez Ureña otorga a la tradición alemana que Chytry identifica con la creación del estado estético, el rango de “segundo gran movimiento” (después del renacimiento) “de renovación intelectual en los tiempos modernos.” “La cultura de las humanidades,” 256.

28. Cornel West caracteriza toda la cultura moderna como “arnoldiana,” *The New Cultural Politics of Difference*, 102. Por su parte James Clifford traza la concepción antropológica moderna de cultura también a la figura de Arnold, *The Predicament of Culture*, 235. Para una discusión general de la figura de Matthew Arnold y su incidencia sobre la conformación de las humanidades contemporáneas, ver “The Rise of English” en *Literary Theory: An Introduction* de Terry Eagleton (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 17–53.

29. En *El espíritu y las máquinas* (1917), 191–92, Henríquez Ureña traza un paralelo entre Rodó y Matthew Arnold. En “La cultura de las humanidades,” rescata la ecuación de Arnold entre estudio de la clasicidad griega y disciplina moral. Debe recordarse para apreciar debidamente la referencia que, pronunciado en 1914, este discurso hace juego todavía con el ideal revolucionario del maderismo: el carácter moral, no material de la revolución mexicana. Tesis reproducida puntualmente por Martín Luis Guzmán en *La querrela de México* (1916).

hace Monsiváis del supuesto carácter políticamente prescindente que tejerá para su figura Reyes. Reyes se presenta a la historia cultural de México como la encarnación—dice Monsiváis—de la figura del intelectual inmune a los vaivenes de lo político. Incluso llama en su “Discurso por Virgilio” a prescindir de toda toma de partido ya que la cultura se sitúa por encima de las divisiones de la política. Pero Monsiváis descreo de esta auto-descripción de Reyes y sostiene, “precisamente lo opuesto: Reyes no fue ‘apóstol del distanciamiento’” (506). En este texto sugestivamente titulado “La toma de partido de Alfonso Reyes,” Monsiváis ve en la proclama de prescindencia política de Reyes la marca de una elección: “ha tomado el partido del Estado, lo que pretende es aportarle al Estado su certidumbre (‘la cultura es una función unificadora’).”³⁰

La confluencia entre arte y función estatal deja sin embargo abierto un interrogante fundamental: ¿Cómo conciliar nuestro imaginario del intelectual como permanente agente de crítica o del arte mismo como apertura a lo utópico, con esa masiva integración de la “negatividad estética” a las reglas de governmentalidad de la sociedad moderna? Si es cierto que sólo a la sombra del estado “pueden la literatura y el arte devenir los objetos ejemplares de toda pedagogía” (Lloyd y Thomas, *Culture and State*, 2), el mismo proceso implica una reificación de las formas estéticas y culturales. Pero sería simplista caer en una teoría conspirativa en la que los productos estéticos son sistemáticamente vaciados de su contenido crítico por los distintos aparatos de control y administración de ideologías, a los cuales Althusser llamó, aparatos ideológicos del estado: academias, escuelas, museos. El arte, la literatura, son no tan sólo un mecanismo de confirmación de la modernidad (donde las crisis se pueden “culturizar” y resolver al nivel superestructural o hegemónico) sino también elementos capaces de operar una “crítica de la modernidad.”³¹ La crítica al estado presente de lo social es una función

30. Monsiváis, “La toma de partido,” 516. Hay que notar, además, la tendencia a revivir el pasado helénico no entró en colisión sino más bien en colaboración con las ideologías de lo popular que, desde los trabajos iniciales de los folkloristas alemanes en el siglo dieciocho, habían cifrado la identidad de lo popular un repertorio más o menos fijo de prácticas y saberes (refranes, canciones populares, vestimentas, entre otros). Tal vez la mejor imagen de esta síntesis improbable la ofrecerá el argentino Leopoldo Lugones, cuando, en el proceso de encumbrar el hasta entonces despreciado *Martín Fierro* de José Hernández a libro nacional, concluya “el gringo es nuestro bárbaro” (citado por Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, en *Ensayos argentinos*, 99).

31. Hay varias Grecias, dicen los ateneístas. En Nietzsche (a quien leen con detenimiento) como más tarde en Freud (piénsese solamente en la nomenclatura freudiana), el mundo griego atestigua fuerzas subterráneas e incontrolables. El mito dionisiaco de la revitalización comunitaria resulta siempre una fantasía actuante detrás del comportamiento grupal de los ateneístas.

fundamental de todo grupo de poder. Esta máxima, aplicada a los intelectuales, significa que los intelectuales pueden ser simultáneamente los constructores de un nuevo espacio social y sus críticos (no necesariamente los mismos intelectuales, aunque el Ateneo hizo de esta coincidencia improbable un sistema: Vasconcelos, Alberto J. Pani, Guzmán).

¿Por qué se actualiza esta doble función del arte y del intelectual de una manera tan evidente en Latinoamérica? La paradoja no es difícil de resolver. Pero ponderar el problema implica ganar nuevamente algo de distancia sobre los actores en juego. Si el estado ético en su entonación moderna es estructuralmente contemporáneo con el surgimiento de la sociedad civil, ¿cómo podemos entender el intento ateneísta de publicitar un estado ético en México en momentos en que la sociedad civil es prácticamente inexistente? No puedo entrar en este contexto en una discusión detallada del status de la sociedad civil en la historia cultural latinoamericana.³² Pero sí quiero señalar que algunos autores, como Nicola Miller en un libro reciente, objetan la existencia misma de una sociedad civil constituida en Latinoamérica y mucho más si se quiere retrotraer el concepto hasta comienzos del siglo veinte.³³ Otros, como George Yúdice, partiendo de un concepto más flexible de sociedad civil (un concepto en el que sociedad civil y producción cultural señalan un mismo fenómeno), sugieren que la proliferación de discursos ideológicos a comienzos del siglo veinte es una marca indudable de su existencia.³⁴ No importa cuál de los argumentos antagónicos se tome en consideración, ambos suponen una curiosa yuxtaposición entre sociedad civil y discursos estéticos. En mi opinión la solución a esta encrucijada radica en apreciar cómo, en Latinoamérica, la misma debilidad de la sociedad civil hizo que los discursos ideológicos que constituyeron nuevos conceptos de "pueblo" y "nación" no se especializaran en una esfera discursiva racional a la Habermas, que tendría a los sistemas jurídicos y legislativos como referentes, sino más bien en discursos literarios y poéticos. De ahí el hecho que textos que van del poema narrativo *Martín Fierro* (José Hernández 1872–79) hasta la novela *Doña Bárbara* (Rómulo Gallegos 1929), hayan sido diseñados como intervenciones políticas suplementarias de una sociedad civil u opinión pública deficiente o silenciada. Demás está decir que uno de los productos fundamentales de la debilidad de la sociedad civil latinoamericana fue, en todas las épocas, la figura del intelectual.

32. Además de la clásica teorización de Antonio Gramsci de sociedad civil, ver el texto de Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*.

33. Nicola Miller, *In the Shadow of the State*, 18.

34. George Yúdice, "Intellectuals and Civil Society in Latin America," *Annals of Scholarship*.

HENRÍQUEZ UREÑA Y RODÓ

La figura intelectual dominante del fin de siglo latinoamericano fue José Enrique Rodó. Una lectura somera de su obra principal, *Ariel* (1900), no deja dudas acerca de la adscripción de Rodó a los ideales del estado estético. Todos los motivos del vasto movimiento ateneísta de fin de siglo aparecen en ese texto hoy casi ilegible que es *Ariel*. Próspero, por alusión al mago y sabio de *La tempestad*, es el nombre que sus alumnos dan a este anciano venerable que a la sombra de una estatua de *Ariel*—el genio del aire en la pieza de Shakespeare—comienza su diálogo.³⁵ Pero la presencia del diálogo socrático y la evocación de la forma artística clásica por excelencia (la escultura) no ocultan a los ojos de Henríquez Ureña la trascendencia de la figura de Rodó en el fin de siglo: Rodó es el primer intelectual moderno de América. La misma retórica helenizante del texto es simultáneamente la retórica donde se manifiesta su alianza con el proceso educador de la modernidad en curso. Las primeras palabras son reveladoras: “Quisiera ahora para mi palabra la más suave y persuasiva unción que ella haya tenido jamás.”³⁶ En su estudio de *Ariel* Roberto González Echevarría traduce *unción* como *force* (18). Éste es el sentido indudable y sintomático del párrafo: otorgar a la palabra la fuerza de los hechos, hacer incluso que la palabra reemplace la fuerza de la misma manera que la persuasión debe reemplazar la ya inefectiva coerción. El reemplazo es sin embargo problemático, incompleto. Unas líneas después Rodó hablará con desprecio de “las muchedumbres” (115). De esta doble adhesión surge el estatus problemático de la lectura arielista de la cultura latinoamericana. Como Fernández Retamar percibiría en su *Calibán* (1971), texto que complementa e invierte la teleología rodroriana, el *Ariel* no parecía poder prestar atención a la necesidad de incorporar al pueblo en su conjunto a los procesos democráticos. El populacho de los suburbios le era a Rodó tan ajeno y antagónico como la idiosincrasia materialista de los americanos.

Este incipiente pesimismo democrático de Rodó no fue evidente para el grueso de sus lectores a comienzos de siglo. La razón hay que buscarla en el hecho de que *Ariel* resultó el texto que más decisivamente contribuyó a la creación de una identidad continental latinoamericana. El disparador de esa urgencia—se sabe—había sido la derrota española en la guerra por Cuba y la creciente expansión del capitalismo americano hacia Sudamérica. A la avalancha del capital Rodó opone una reafirmación de una identidad latinoamericana la cual sería “espiritual”

35. González Echevarría ha notado con perspicacia que pese al carácter de discurso del *Ariel* la forma que lo sostiene es el diálogo socrático. Ver, “The Case of the Speaking Statue: *Ariel* and the Magisterial Rhetoric of the Latin American Essay,” 19.

36. Rodó, *Obras completas*, 114.

(en la figura de *Ariel*) en contraste con el materialismo de la sociedad norteamericana (representada por el grosero apetito de Calibán). De aquí el hecho de que en Rodó, como en la mayoría de los ateneos latinoamericanos, la reverencia por lo griego iba fundida también a una reevaluación de la tan castigada tradición hispánica.³⁷ El hispanismo por su parte hacía sistema con la creciente oposición ideológica de las oligarquías hacia los grupos sociales emergentes: clases medias bajas, proletariado industrial y rural, y grupos campesinos migrantes a la ciudad. Dado el componente o bien migratorio (Argentina, Uruguay) o bien racialmente no-blanco (Cuba, Venezuela, Colombia) de esos nuevos sectores proletarios o proletarizados se sobreentiende que un arquetipo fuertemente “hispánico” no sólo los dejaba de lado, sino que arruinaba el supuesto carácter universal de la constitución de ese pueblo. De esta manera, más allá de su diseño particular, el arielismo terminó alineándose más contra los movimientos populares emergentes que contra el imperialismo americano que pretendía denunciar. Pese a estas contradicciones—pero sin duda teniéndolas en mente—Henríquez Ureña vio en el *Ariel* un arma ideológica fundamental de la naciente intelectualidad mexicana.

Si en este punto del trabajo quiero recontar la relación entre Ureña y Rodó, entre el aspecto local mexicano de surgimiento del estado ético, con el paradigma fundamental que ese estado tomó en toda Latinoamérica—sintetizado en la figura de Rodó—no es para recontar una historia heroica de la literatura latinoamericana. La versión canónica de la tan celebrada interacción entre Ureña y Rodó deja totalmente de lado lo que constituye a mi ver el aspecto central de esa interacción: si bien ambos coinciden en la necesaria capacidad integrativa de la palabra estética, solamente la teorización de Ureña contiene, al menos hacia 1914, una teoría del arte como moderna herramienta de gobernabilidad. Esta diferencia se hace palpable en el hecho de que sólo para Ureña la capacidad integrativa de la cultura aparece como indisociable del establecimiento de condiciones de posibilidad para tal integración. Esas condiciones son, Henríquez Ureña lo dice anti-arielisticamente y sin reservas, en lo fundamental, materiales.

En 1901 Ureña publica el *Ariel* en Santo Domingo—primera edición fuera de Uruguay. En 1904—a instancias del mismo Ureña y de su hermano Max—aparece el *Ariel* como suplemento en la revista *Cuba Literaria*. En 1910, como hemos visto, diserta sobre él en el segundo ciclo de conferencias del Ateneo. “La obra de José Enrique Rodó,” el texto con el que Ureña introduce el *Ariel* a la restringida opinión pública de la élite mexicana es, mucho más que el mismo *Ariel*, una pieza magistral del naciente estado

37. En “La cultura de las humanidades” dice Pedro Henríquez Ureña “Al amor a Grecia y Roma hubo de sumarse el de las antiguas letras castellanas,” 253.

ético. El problema que obsesiona a Ureña es de marcada raíz arnoldeana: la eficacia de la cultura. Ni bien comenzada su conferencia de presentación a Rodó, el dominicano nota con agudeza el rasgo transicional que caracteriza el momento histórico: “en nuestras sociedades hispano-americanas, adaptadas sólo a medias a la civilización europea, no es donde la labor intelectual, donde el libro, pueden revelar su eficacia.”³⁸ Rodó aparece sin embargo como signo de un evento singular, el nacimiento del intelectual en Latinoamérica: “Rodó es el maestro que educa con sus libros, el primero, quizás, que entre nosotros influye con sola la palabra escrita” (58). Esta eficacia de la palabra es indisociable del nuevo rol asignado a la estética (algo que Ureña veía reflejado incluso en la retórica rodoriana a la cual el dominicano adjudicaba los más altos valores). Rodó ha demostrado, dice el joven Ureña, “cómo el sentido de la belleza, el entendimiento de hermosura, posee eficacia única para ayudar a la justa comprensión de las cosas y a la práctica segura del mundo” (59). Todo el programa ateneísta está ahí: el arte como modelo de comprensión del mundo, la eficacia implícita en su carácter “persuasivo,” y por último, una praxis volcada sobre la realidad.

Unas líneas después Ureña—quien nunca apoyó el antiamericanismo de sus colegas sudamericanos—devela la razón intrínseca del elogio de la hispanidad. “Nuestros pueblos,” dice, “no deben buscar fuera de sí propios el ideal de su vida” (59–60). Dos razones, quiero acotar, urgen a tomar esta medida. Por un lado se afirma, en el momento de creación del estado ético, la necesidad de que cada pueblo sea guiado por sus intelectuales y sus burguesías (o incluso oligarquías) pero no por las ajenas. Por otro lado este discurso asigna a un nacionalismo todavía inexistente un lugar privilegiado en el futuro discurso cultural. Puede adivinarse aquí la trama que origina en casi todo el continente la oleada de nacionalismos culturales desde 1910 en adelante.

Pero Ureña siente simultáneamente la necesidad de apartarse de Rodó. En este texto tan elogioso que es la conferencia de 1910, el origen de las diferencias emerge por primera vez en torno a cuál es el objeto de la propedéutica rodoriana. Rodó, dice el dominicano,

se dirige a una juventud ideal, la élite de los intelectuales; y en la obra hay escasas alusiones a la imperfección de la vida real en nuestros pueblos . . . su propósito es contribuir a formar un ideal en la clase dirigente, tan necesitada de ellos. (58)

Ureña ve con claridad que la obra de Rodó enfrenta el problema de la reconversión de las viejas élites intelectuales educadas en las repúblicas oligárquicas en élites capaces de reclamar legítimamente el liderazgo

38. “La obra de José Enrique Rodó,” 57, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, ed. José Hernández Luna.

intelectual de sus sociedades. Pero por otro lado no escapa a Ureña que esas élites están llegando tarde a su propia modernización. Para Ureña la modernización de la élite intelectual mexicana ya ocurrió o está ocurriendo. Lo que urge en el contexto mexicano es la administración ideológica de los sectores populares emergentes. En este horizonte ideológico la creación unos pocos años después de la Universidad Popular aparece como un paso necesario e inevitable.

El programa que Ureña impondrá a los ateneístas queda delimitado precisamente por lo que éste lee como deficiencias en el texto de Rodó. La mayor deficiencia del texto rodoriano será su ambigüedad con respecto al proceso modernizador en sí. En un prólogo a la edición del *Ariel* de 1904, Ureña le objeta a Rodó no tener una concepción más profunda de la vida griega y una visión más amplia del espíritu norteamericano.³⁹ De esta manera Ureña junta en una sola oración lo que para Rodó eran indefectiblemente polos opuestos del desarrollo espiritual: Grecia y los Estados Unidos. Para Ureña la evocación de lo griego es una instancia de un estado ético/estético con pretensiones universales y por eso su función debe ser medida en relación al otro término hacia el cual ese estado se orienta, la modernización resumida en una frase, “espíritu norteamericano.” ¿Cuál es ese espíritu? Para Ureña, Rodó se engaña si cree que su secreto se encuentra en el materialismo desenfrenado del mercado. El espíritu norteamericano es en Ureña el espíritu democrático capaz de efectivamente universalizar el sistema de derechos que propone. Y Ureña continúa con la misma retórica—la del espíritu—para trazar su diferencia final con Rodó. En su crítica a la crítica de Rodó al laicismo estatal en “Liberalismo y Jacobinismo” indica Ureña: “Acaso porque procede de la escuela de Renan, no entra de lleno en el espíritu del siglo veinte.”⁴⁰ Entrar de lleno en el espíritu del siglo veinte hubiera significado subordinar el ideal griego y el elitismo espiritual al ideal del estado estético y de la función ética del estado en general. No en vano este proponente de lo griego no se engañó respecto del alcance de los contenidos de su propio discurso. Ya en 1910 Ureña comenzó a buscar—y lo encontró en la figura de Juan Ruiz de Alarcón—un reflejo estético de la nacionalidad. Casi por primera vez se oyó hablar por entonces de “mexicanismo.”

Esta proliferación de “espíritus” debe dejar algo en claro: al siglo veinte sólo se entra por la puerta de la persuasión. Pero esa persuasión es indisociable de lo que la solicita: la democracia misma. Democracia entendida además como supeditación a estructuras institucionales bien

39. “Ariel,” reproducido en *Obra crítica*, 23–28.

40. Citado en Alfonso Morales, 126. Publicado originalmente como “Marginalia. José Enrique Rodó.” *Revista Moderna de México* (diciembre 1907), 240–42, y es reproducción de la conferencia “Liberalismo y Jacobinismo.”

determinadas. Por eso, en su prólogo de 1904, Ureña se ve forzado a rechazar el juicio demasiado absoluto de Rodó sobre los americanos “es la parte más discutible y más discutida de la obra.”⁴¹ En ese punto Ureña arriesga incluso una ruptura con el hispanismo: “Somos españoles, pero antes americanos, y junto con la herencia insustituible de la tradición gloriosa hemos de mantener la idea fundamental, no heredada, de nuestra constitución . . . la concepción moderna de la democracia” (27).

Ruptura necesaria, hay que agregar, si se considera que hacia 1910 el hispanismo se ha convertido ya en arma de contención de las aristocracias amenazadas por los sectores sociales promovidos por el proceso modernizador.⁴²

La difusión de Rodó y el arielismo en México queda grandemente mediada por la intervención de Henríquez Ureña. Esa intervención toma un carácter específico: se pregunta por el lugar del intelectual en el tejido del poder y por el destino de un poder mediado por la tarea del intelectual: esto se adelanta, para el caso de México, la ecuación necesaria para la creación de un estado ético. Henríquez Ureña poseía la profunda convicción, que transmitió a buena parte de los ateneístas, de que la forma más acabada de la persuasión era el arte y que el destino del arte, como su discípulo Reyes terminaría por enunciar, era cumplir una misión unificadora frente al vórtice siempre aterrador—y la revolución misma será en su momento su mejor recuerdo—de la política y la división. La cultura, dirá Reyes años después, debe cumplir un rol integrativo.⁴³

CONCLUSIÓN

¿Fracasó el proyecto ateneísta del estado ético/estético? En aquella entonación peculiar que unió la efectividad de la palabra intelectual a un lugar de saber sustentado en las humanidades y cuyo sentido era la elevación moral de la población, sus efectos fueron ciertamente limitados. Pero por otro lado los ateneístas legaron una matriz de colaboración entre intelectuales y conformación del estado moderno (ético) en la cual un contenido particular (lo griego) podía ser en última instancia aleatorio.

Se podrá objetar que hubo otros movimientos, igualmente significativos, que trabajaron en el mismo sentido que los ateneístas.

41. *Obra crítica*, 27.

42. José Luis Romero en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* ofrece un excelente y sucinto análisis de este proceso.

43. Sin embargo hay que hacer notar que ni bien comenzada la primera guerra mundial Alfonso Reyes reconviene duramente a Henríquez Ureña por su germanofilia. Escribe Reyes: “Lamento también que te sientas alemán . . . Yo creo que, a pesar de las protestas y reparos de orden técnico literario, nuestra causa es la de Francia, la causa de la libertad (en serio, sin declamaciones). Todos los huertistas acérrimos son germanistas” (*Correspondencia*), 449.

Cierto. Pero si se considera la mayoría de los movimientos intelectuales revolucionarios o post-revolucionarios que en tanto intelectuales intentaron influir en la actitud de las masas frente a la política se terminará por concluir que casi todos ellos sufrieron una influencia más o menos directa de los ateneístas.

¿Pero qué hay de las limitaciones de este proyecto? No en vano habían sido los ateneístas educados en las rígidas instituciones positivistas del porfiriato. En los ateneístas la confianza ciega en la educación era sólo el reverso de una creencia naïve en la esencial falta de todo contenido en la conciencia popular. Imaginaban al pueblo como eminentemente educable porque lo imaginaban también vacío de tradiciones e interpelaciones. Eran conscientes, por supuesto, de la existencia de lo que denominaban “prejuicios” en la mentalidad popular. Pero esta actitud desdeñosa respecto de los saberes y las convicciones populares ocultó a sus propios ojos en qué medida muchas de sus más íntimas convicciones no eran otra cosa que prejuicios letrados o ideologías de clase. Esta incapacidad de volverse al otro (y apropiarlo, como lo hará Martín Luis Guzmán) figura el límite histórico de la conciencia ateneísta.

En esta limitación los ateneístas no estuvieron solos. De cierta manera el hispanismo, el clasicismo de los distintos ateneos y el latinoamericanismo, los tres discursos que las élites promovieron para llevar adelante una incorporación contenida de las masas a la lógica moderna de la representación estatal (una incorporación que no implicara, por lo tanto, alteraciones importantes en la forma del estado) compartían una común prescindencia de las raíces populares de las culturas nacionales. El nacionalismo vendrá a subsanar—aunque no en un sentido necesariamente progresista—esa deficiencia. En casi toda Latinoamérica, “nacionalismo cultural” designa el momento en que estas tradiciones populares, cuya importancia había sido tan evidente para la generación romántica, vuelven a ser retomadas y rearticuladas por el moderno aparato estatal.

El Ateneo, sin embargo, sí triunfó en adelantar la función formativa e integradora del intelectual. En ellos la cultura ya había dejado de ser pensada como ornamento y había pasado a adquirir una impronta de efectividad. Todos sus nombres importantes se acercaron a la política trazando a veces la trayectoria de mayor distancia con las instituciones tradicionales de la política. Descubrieron el destino inevitablemente político e interesado de la intervención cultural y fueron capaces incluso de vislumbrar, en una época en que proliferaban la bohemia y las torres de marfil, el carácter constructivo y comprometido del arte. Después de la revolución, ese hecho que aun hoy nos esforzamos en comprender, pareció hacerles habitantes de otro tiempo. He intentado restituirles aquí algo de su contemporaneidad en la convicción de que, a diferencia del Porfirio Díaz magistralmente descrito por un ateneísta, no hay para ellos un delgado vidrio que los separa de las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR CAMÍN, HÉCTOR, Y LORENZO MEYER
1989 *A la sombra de la Revolución Mexicana*. Mexico: Cal y Arena.
- AZUELA, MARIANO
1993a "Andrés Pérez, Maderista." En *Obras completas de Mariano Azuela*. Vol. 2. México: Fondo de Cultura Económica, 764–800.
1993b "Las Moscas." En *Obras completas de Mariano Azuela*. Vol. 2. México: Fondo de Cultura Económica, 867–925.
- COCKCROFT, JAMES D.
1968 *Intellectual Precursors of the Mexican Revolution, 1900–1913*. Austin: University of Texas Press.
- COHEN, JEAN L., Y ANDREW ARATO
1995 *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: The MIT Press.
- CURIEL, FERNANDO
1993 *La querrela de Martín Luis Guzmán*. México: Diálogo Abierto.
- DE BEER, GABRIELLA
1989 "El Ateneo y los ateneístas: Un examen retrospectivo." *Revista Iberoamericana* 55:148–49, 737–49.
- DONGHI, HALPERÍN TULIO
1996 *Historia contemporánea de América Latina*. Barcelona: Alianza Editorial.
- GARCÍA MORALES, ALFONSO
1992 *El Ateneo de México 1906–1914: Orígenes de la cultura mexicana contemporánea*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO
1985 "The Case of the Speaking Statue: *Ariel* and the Magisterial Rhetoric of the Latin American Essay." In *The Voice of the Masters: Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin: University of Texas Press.
- GRAMSCI, ANTONIO
2000 *The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935*. Edited by David Forgacs. N.Y.: New York University Press.
- GUZMÁN, MARTÍN LUIS
1990 *El águila y la serpiente*. México: Porrúa.
1978 *La querrela de México*. México: Ediapsa.
1991 *Las memorias de Pancho Villa*. México: Porrúa.
- HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO
1908 "Nota de edición al *Ariel* de Rodó." En *Ariel*. Editado por José Enrique Rodó. Monterrey: Talleres Gráficos Lozano.
1950a "*Ariel*." Editado por Pedro Henríquez Ureña. *Obra crítica*. México: Fondo de Cultura Económica, 23–28.
1950b "La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México." *Obra crítica*. México: Fondo de Cultura Económica, 610–17.
1960 "La cultura de las humanidades." *Obra crítica*. México: Fondo de Cultura Económica, 595–603.
1984a "La obra de José Enrique Rodó." *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. Ed. José Hernández Luna, 57–81. México: Universidad Autónoma de México.
1984b "Alfonso Reyes." *Estudios Mexicanos* (México) (septiembre 1984):260–68.
- HERNÁNDEZ LUNA, JOSÉ
1984 *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- JOSEPH, GILBERT M., Y DANIEL NUGENT
1994 "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico." *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Edited by Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent. Durham: Duke University Press.
- KATZ, FRIEDRICH
1998 *The Life and Times of Pancho Villa*. Stanford: Stanford University Press.
- KNIGHT, ALAN
1991 "Intellectuals in the Mexican Revolution." *Los intelectuales y el poder en México*.

Edited by Charles A. Hale, Roderic A. Camp, and Josefina Zoraida Vázquez, 141–71. México: El Colegio de México.

KRAUZE, ENRIQUE

1976 *Caudillos culturales en la revolución mexicana*. México: Siglo XXI.

LACLAU, ERNESTO, AND CHANTAL MOUFFE

1985 *Hegemony and Socialist Strategy*. London: NLB.

2000 "Identity and Hegemony." In *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Edited by Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, 44–89. London/New York: Verso.

LLOYD, DAVID, AND PAUL THOMAS

1998 *Culture and the State*. New York: Routledge.

MARTÍ, JOSÉ

[1891] 1965 "Nuestra América." En *Obras completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

MILLER, NICOLA

2000 *In the Shadow of the State: Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America*. London/New York: Verso.

MONSIVÁIS, CARLOS

1989 "La toma de partido de Alfonso Reyes." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 27 (1989):505–19.

1997 "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo veinte." *Historia General de México*. Vol. 2. México D.F.: El Colegio de México, 1375–1548.

ORELLANA, MARGARITA

1991 *La mirada circular: El cine norteamericano de la Revolución Mexicana, 1911–17*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.

RAMA, ANGEL

1982 *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

RAMOS, JULIO

1987 *Encuentros y desencuentros de la modernidad en América Latina*. Caracas: Monte Avila.

REYES, ALFONSO

1960 "Pasado inmediato." *Obras completas de Alfonso Reyes*. Vol. 7. México: Fondo de Cultura Económica, 182–216.

RODÓ, JOSÉ ENRIQUE

1945 *Ariel*. Original 1900. Montevideo: Barreiro y Ramos.

ROMERO, JOSÉ LUIS

1986 *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

SARLO, BEATRIZ, Y CARLOS ALTAMIRANO

1983 "El Centenario." *Ensayos Argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

SCHMIDT, HENRY

1991 "Power and Sensibility: Toward a Typology of Mexican Intellectuals and Intellectual Life, 1910–1920." In *Los intelectuales y el poder en México*. Ed. Charles A. Hale, Roderic A. Camp, and Josefina Zoraida Vázquez, 173–188. México: El Colegio de México.

SEFCHOVICH, SARA

1987 *México: país de ideas, país de novelas*. México: Grijalbo.

SOMMER, DORIS

1991 *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press.

YÚDICE, GEORGE

1995 "Intellectuals and Civil Society in Latin America." In *Annals of Scholarship*. Vol. 11, no. 12 (1995):157–174.